

誓願と靈性

——日蓮聖人の「誓願」の意味——

町 田 是 正

一、靈性について

二、誓願について

三、「智者」の誓願

四、「立教」の誓願

一 靈性について

わが日蓮教団では、「誓願と靈性」という論題名は余り見ることがないであろう。その理由は、宗教性の特異な概念としての「靈性」という語が、キリスト教的用語であり、我國の宗教界では、曹洞・臨濟禪に於て比較的抵抗なく用いられている程度であつて、わが教団内で使用するときには、抵抗を覚える以上に、奇異に感ずるであらう。

我國に於て「靈性」の問題について、始めて学問的成果をあげたのは、鈴木大拙博士である。(一八七〇—一九六〇)ここで、博士の著書

『日本の靈性』の所論を参照し、筆者の理解を加味して、「靈性」の意味を少しく紹介しておきたい。

「精神」と「靈性」に当るヨーロッパ語、たとえばドイツ語では、共に「der Geist」と同じ綴りで日常用いられている。然し、学的用語に厳密性と意味を求めるドイツでは、別に「靈性」に当る語として「die Göttlichkeit」を用い、その宗教的色彩を強調しており、単に日常会話で「ガイスト」(精神)と使用する場合と一線を画している。

誓願と靈性(町田)

哲願と靈性（町田）

右のドイツ語の使用例からも理解されるように、「靈性」とは、単に精神こころの作用うごきを指すのではなく、倫理的規範を超越した宗教意識を指している様に思える。つまり、精神とか心の概念では包みきれない、精神の内奥に在って、知情意をはたらかせている原理として理解すべきであらう。

随って「靈性」は、人間生活のあらゆる営みの源泉であるとも云える。若し仏教の語彙で云えば、殊に禪の常用語である「大円鏡智」と、「成所作智」を当てることができよう。そして大円鏡地を靈性の知的直覚と云うならば、成所作智は靈性の意的直覚と表現してもよいのではないか。若し、日蓮聖人に即して云えば、法華經行者の忍難の弘通をおしすすめた精神的當為に当たるのではないか。

筆者は一昨年、遠くヨーロッパの空の下、西ドイツ・バイエルン州の「聖オットティレン修道院」(SANKT OTTILIEN KLOSTER)で、僅かに三ヶ月の短期間ではあったが、日蓮宗僧侶として始めて修道生活を体験するなかで、はからずも「哲願」の意義と「靈性」の意味について、思索をめぐらす機縁を与えられたのであった。以来、帰朝して今日に至るも、哲願と靈性の問題は、理論としてではなく、信仰を深める「縁」として、筆者自身の胸奥で胎動を続けているのである。こうした筆者の思いを背景としながら、極めて恣意的な拙論の展開ではあるが、此処に改めて、日蓮聖人の「哲願」——殊に立教開宗を中心にして——の意味を問い直してみたいと思う。

〔註〕

(一) 鈴木大拙『日本的靈性』（昭和十九年・大東出版社・昭和四十七年岩波文庫に所収された）『靈性的日本の建設』（昭和二十一年・鈴木大拙選集）春秋社第九巻所収）。「靈性」の語が曹洞・臨済で比較的用いられているのは、鈴木博士に依る所が大きい。博士は「禪」の説明に當って、特に膨大な英文論文では、禪の述語をしりぞけて現代語で表現することに努め、

「禪」とは、存在の最も深い基礎をえぐり、形式や技巧のすべてを粉碎し、全く裸の精神そのもの、つまり執着のない和・敬・清・寂のこと、そしてその体得・体験・直覚が禪であるとす。博士のこうした「禪」の理解が、「靈性」という微妙で深遠な宗教意識へと運動していったのではなからうか。

(2) 西ドイツ・聖オットーリエン大修道院の修道生活について、筆者はすでに、修道誓願のこと・迫害と犠牲・愛と慈悲・愛と献身・靈性の交流などについて拙著『修道誓願と靈性』（櫻神五十三号・昭和五十六年）。『愛と誓願』（玉成十五号・池上本門寺内玉成会・昭和五十七年）に成果の一部を報告しておいた。

二 誓願について

(das Gebet) 「誓願」というコトバには、(das Gebet) 「祈り」とか「ねがい」という意識が作用しているようである。事実、誓願は「必ず成し遂げたい」とする、意志の連動作用のことである。随って、時には自己に対して精神的「かせ」となることもあり、また時には躍動する「よろこび」へと昇華されることもあろう。この意味で「誓願」は、自己の靈性を深めてゆく重要な契機となるのではないか。即ち、「靈性」の深まりによって、自己の揺蕩う気持が払拭されて、確固たる誓願者への道を志向するのではないか。

仏教に於ける四弘誓願（総願）・弥陀の四十八大願・薬師の十二大願・釈迦の五百大願など、その願の表現には違いはあっても、等しく衆生の救済を誓願の本旨としている。

また筆者が滞在した聖オットーリエン大修道院に於て、修道士百余名は、ベネディクト修道会則一祈り・労働・読書（学習）の厳しい修道に明け暮れるなかで、その修道を全うするために、清貧（私財の奉獻と謙遜の徳を積む）・従順（心身の奉獻・殉教精神の体得）・貞潔（性愛の奉獻・生涯独身）を修道誓願とすることで、他に献身する愛

誓願と靈性（町田）

を深め、一旦事ある時は、十字架を背にして辺境の地に赴むいて行くのである。

誓願の語意からも理解される如く、「誓願」は、慈悲の精神を実践しよう、愛の心を具現しよう、強く志向している。随って、その実現のためには、殉教も覚悟することがある。この意味で、誓願論の展開は単に理論を組み立てるのでは満足されない。揺ぐことのない信の確立こそ、誓願の原点であることを認識すべきである。

日蓮聖人の「誓願」については、すでに精細な文献考証的な研究、特異な所論、解説が公刊されている。⁽³⁾ 筆者はそれらから裨益される所が多くあった。

さて、日蓮聖人の生涯は、法華經の殉教の如来使と称せられる通り、忍難慈勝の軌跡であった。この事は数多い遺文の行間からあふれ出る法華經行者の意識、留難重々の迫害の体験などが現証している。日蓮聖人の著述の大半が短篇だと云うことは、大著を成す時間的余裕と、思索の場が与えられなかったことを物語っている。

法華經の如来使の生涯を全うするためには、絶対の誓願と、深められた靈性がなければならぬ。日蓮聖人の誓願意識と靈性は、どのようにして培かわれていったのであろうか。

日蓮聖人の「誓願」と聞けば、直に『開目鈔』に開顯される「三大誓願」の一条を想起させられる。周知の通り三大誓願の一条は、仏陀釈尊の「誓願」を継承する者として、如来使の自覚を確しかめられた箇処である。

詮するところは天もすて給諸難にもあえ身命を期とせん。身子が六十劫善薩行を退せし乞眠の婆羅門の責を堪ざるゆへ。久遠大通の三五の塵をふる悪知識に値ゆへなり。善に付け悪につけ法華經をすつる地獄の業なるべし。

本願を立つ。日本国の位をゆづらむ法華經をすて観經等について後生をこそよ。父母の頸を勿念仏申ささずわ、なんどの種々の大難出来すとも智者に我義やぶられずば用じとなり。其外の大難風の前の塵なるべし。我日

本の柱とならむ我、日本の眼目とならむ我、日本の大船とならむ等とちかいし願やぶるべからず。⁽⁶⁾

古来、法華経行者の誓願の宣明、その体現のために生涯を捧げきった事を明らかにされた御文書とされている。即ち、本鈔の冒頭に「夫一切衆生の尊敬すべき者三あり。所謂主・師・親これなり」(定遺五三五頁)とあり、更に「大覚世尊、此一切衆生の大導師・大眼目・大橋梁・大船師・大福田等なり」(定遺五三八頁)とあり、三大誓願の三大を夫々に、日本の柱は主徳、眼目は師徳、大船は親徳を具備するものと配し、三大誓願の内容を具体的に開示している。三大誓願を仏陀釈尊の三徳に配することで、今の日蓮の誓願は、釈尊の誓願を継承するものであることを、明らかにしようとしているのである。

さて、こうした遺文を照合した考証的考察は、遺文の講義集などの研究にゆずりたい。筆者は此処では、先に引用した文中、傍点を付した「本願を立つ」の一文と、「智者に我義やぶられずば」の一文について、少しく考察を加えておきたい。

すでに理解される如く、「誓願」は自己の絶対的意志を体现する志向である。退転することのない絶対信の樹立である。生涯を賭けての願行なのである。

こうした「誓願」の意味を踏まえて、『開目鈔』に宣明する

智者に我義やぶられずば用じとなり。其外の大難風の前の塵なるべし。⁽⁶⁾

との御文書を拝するとき、それは紛れもなく、日蓮聖人の強烈なまでの主知的立場を誓願したものである。実は、この主知的基盤は、すでに清澄寺修学の時代に醸成されていたのである。即ち、

幼少の時より虚空蔵菩薩に願を立て云く日本第一の智者となし給え⁽⁷⁾

と立願をされているのである。『開目鈔』の「智者に我義やぶられずば云云」の智者の認識は、明らかに清澄修学の智願の延長線上で発展した智願である事は、云うまでもない所である。

従前、「本ト願を立つ」の一文について、「大願を立つ」と読むべきか、「本ト願を立つ」とすべきか、又はその解釈をめぐって議論の岐れる所であるが、すでに「智者智願」が清澄修学時の立願であり、また『開目鈔』全篇の構成が、日蓮聖人の教義・思想・信仰が渾然として文面にあふれ、一切衆生の盲目を開くことに主眼がおかれている、その主知的立場を流れとして、智願の支柱は、「大願」ではなく、「本ト願」とすべきであろう。

然し現代に於て、例えば日蓮聖人の宗教を論じ、日蓮聖人の救済観を論ずるときは、「一切衆生の救済を悲願・大願とされ、忍難六十一年の御生涯でありました」と、「大願」と表現する事は差し支えないであろう。

即ち『種種御振舞御書』に於て、「法華経の肝心、諸仏の眼目たる妙法蓮華経の五字、末法の始に一閻浮提にひろまらせ給べき瑞相に日蓮さきがけしたり。わたうども二陣三陣つづきて云云」（定遺九六二頁）との、末法広宣流布への遺誡の場合には、「大願」であつて然るべきであろう。また、現代の日蓮門下の総弘通の立場からしても、「皆婦妙法を大願」としたいとするのは、当然の在り方であると思う。

然し、日蓮聖人が「十二のとしより此の願を立つ」と、虚空蔵菩薩に対しての立願・智願の意味と、末法弘通の制誡としての大願の意味とは、次元を異にしている宗教理念の問題のように思える。

随つて、『開目鈔』の「本ト願を立つ」の一文を、素直に「もと（元・原・始）、願（智願）を立て」と読むならば、それは法華経方便品に於ける

我本立誓願、欲令一切衆、如我等無異、如我昔所願、今者已満足、化一切衆生、皆令入仏道

の教説を受けている解すべきである。即ち「本ト願を立つ」と宣言することで、釈尊の「我本立誓願」を継承する如來使の自覚を表明し、同時に「日本第一の智者誓願」の折請を明確にされたのである。

こうした意味で、「本ト願を立つ」の一文は、他書に於て、「一つの願をおこす」⁽¹²⁾とか、「一つの願を立つ」⁽¹³⁾と表現されている事と同じであろう。当しく「日本第一の智者誓願」を本願とされたのである。

〔註〕

(3) 塩田義遜『法華経に於ける願と受持願与』（樓神三三号所収）。上田本昌『日蓮聖人に於ける願の研究』（樓神三六号所収）。日蓮宗刊『日蓮宗事典』の「三大誓願」の項参照。

(4) 田村芳朗『日蓮—殉教の如來使』（NHKブックス・日本放送出版協会）。

(5) 開目鈔・定遺六〇一頁。

(6) 前同

(7) 善無畏三藏鈔・定遺四七三頁。破良観等御書・定遺二二八三頁。

(8) 註(5)参。

(9) 清水竜山碩学は『開目鈔講義』（日蓮聖人道文全集講義第九卷下）に於て、「もし御真願に本願とあつたとしても、それは恐らく偶々御筆蹟であると云いたい。本鈔の前後に照し、聖祖の發願の所依なる宝塔品六難九易・勸持品廿行の偈等に照して見る時「大願」でなければならぬ。…即ち六難九易の文に「此為難事宜發大願」とあるに於て、今の「大願を立てん乃至種々の大難出来ずとも乃至其外の大難風の前の塵なるべし乃至誓いし願破るべからず」となつたことは、…須く「大願であるべきである。…吾祖の大願は本經正宗分の其等に直接發せられたものではなく、法華経と滅後とを結ぶ流通分の文に直接發せられたの立教開宗死身弘法の願なる故に、若し經の「本立誓願」・「昔所願」等に例して、今の文を解せんとする者は、全く経意聖意を解せざるものである。」（五五四—五五六頁より参借）

これに対して、立正大学の渡辺宝陽教授は「本と願を立てんは真蹟の読み方による。「立(つ)」「立(てん)」「の、カッコ内は後人の訓点である。「大願を立てん」という訓は所謂、一天四海皆歸妙法の大きな願を進めて行こうとする

誓願と靈性（町田）

誓願と靈性（町田）

イメージに連なる。しかし、日蓮聖人の誓願は教主釈尊の誓願の繼承なのである。「本と願を立つ」の表現は、法華經方便品の「我本立誓願云云」等の經説を受けている。随って「本と願を立つ」とは、立教開宗以来の日蓮聖人の誓願を明らかにする言葉であり、釈尊の誓願を繼承するものと理解される」（日蓮宗事典・「三大誓願」の解説より・一二九頁參借）さて、現代の宗徒が挙げて「大願」に帰一したいとするのは、宗徒の切なる心構えとしては重要である。皆婦妙法を實現したいと身内に昂揚してくる願望・緊張感を、大願に帰一することで昇華しようとしているのである。それは情熱の発露だと云えよう。然しこれに対して、「本願」と云うのは、その個人の生死を賭けた願い（*des Wunsch*）である。自己の深められた靈性・高められた信仰の発露なのである。我々はこうした次元の違いを明確にしておかないと、日蓮聖人の本願と、宗徒の大願との間に混同をまねくのではなからうか。

(10) 註(7)參。

(11) 坂本・岩本共訳注『法華經』・岩波文庫上巻・一〇八頁。『開目鈔』定遺五七〇頁。

(12) 妙法比丘尼御返事・定遺一五五三頁。

(13) 報恩抄・定遺一一九四頁。

三、「智者」の誓願

日蓮聖人の修学の期間については、十二歳で慈覺大師円仁の中興と伝えられる清澄寺に入寺し、^(七九四一八六四)同寺の本尊・虚空蔵菩薩に対して「日本第一の智者」たらんと⁽¹⁶⁾の立願をなし、三十二歳に至るまで鎌倉・京都・高野・叡山など諸国で修学したと⁽¹⁶⁾されている。

その修学期におけるエポックメイキングは、虚空蔵菩薩に対する「日本第一の智者」への立願であろう。即ち、この智者への祈請は、出家発心の靈性を一点に凝集した回心の表現である。

ところで、日蓮聖人の回心の動機については、諸説論議の多い所であって、例えば『妙法尼御前御返事』・『妙法

比丘尼御返事⁽¹⁸⁾』には人生の無常感の故と述べ、『開目鈔⁽¹⁹⁾』には父母救済の為と云い、『神国王書⁽²⁰⁾』では現実の王法仏法に対する疑惑を表明されている。

しかし惟うに、十二歳で入寺された当時、両親はいまだ健在であり、また十二・十六歳という低い年令を考えたとき、如何に日蓮聖人であったとしても、無常感・出離生死・王法仏法の疑惑・父母並に御師への報恩などそれらすべてに亘って、人生体験と思索を深めたとは考えられないのである。だとすれば、少年らしい情熱をたぎらせたものは、学道精進の知的世界ではなかったか。この事は、同時代の法然・親鸞・道元などが、無常感を出家の動機としていふことと対比して、日蓮聖人の場合、発心出家の動機を主知的立願にあるとしてよいのではないか。

『善無畏三蔵鈔』に次の如く見える。

而るを日蓮は安房国東条の郷清澄山の住人也。幼少の時より虚空蔵菩薩に願を立て云く、日本第一の智者となし給へと云云。⁽²²⁾

また『破良観等御書』にも次の如く追懐している。

幼少の時より学文に心をかけし上、大虚空蔵菩薩の御宝前に願を立、日本第一の智者となし給え。十二のとしより此願を立、其所願に子細あり。今くわしくのせがたし。⁽²³⁾……

先の二書に於ても、幼少時の立願が「智者」でありたいとする祈請であった事が知られる。そして、その「智願」について、「所願に子細あり」と表現するのは、発心の複雑な心境、微妙に遙れる気持、回心に於ける錯綜した感いが、追懐の表現ではあるが、修学立願時における思いが如実に語られている。

さらに『妙法比丘尼御返事』では、修学立願の心境を事こまかく次のように述べている。

哲願と靈性(町田)

日蓮は日本国安房国と申国に生て候しが、民の家より出でて頭をそり袈裟をきたり。此度いかにもして仏種をも植へ、生死を離るる身とならんと思て候し程に、皆人の願せ給事なれば、阿弥陀仏をたのみ奉り、幼少より名号を唱候し程に、いささかの事ありて、此事を疑し故に一の願をおこす。……所詮肝要を知る身とならばやと思し故に、随分にはしりまはり、十二・十六の年より三十二に至まで二十余年が間、鎌倉、京、叡山、園城寺、高野、天王寺等の国々寺々あらあ習回り候し程に、一の不思議あり。

出家の動機について、「生死を離るる身とならん」とあつて、人生の無常感を克服することが、発心契機の如くに受けとられるが、しかし、その直後に、「所詮肝要を知る身とならばやと思ひし故に」、諸国諸寺に遊学したと云っていることから、矢張り出家発心の契機は主知的立願にあつたと云えるであらう。

『報恩抄』のなかに、次のような一文がみえる。

日蓮が愚案はれがたし。……いかんがせんと疑ところに、一の願を立。……天台大師の専ら経文を師として一代の勝劣をかんがえしごとく、一切経を開きみるに、涅槃経と申経に云依法不依人等云……此経に又云依了義経不依不了義経云云。此経に指ところ了義経と申は法華経、不了義経と申は華嚴経・大日経・涅槃経等の已今当の一切経なり。されば仏の遺言を信するならば、専ら法華経を明鏡として一切経の心をばしるべきか。

右の一文でも明らかに、智者哲願の立場が明示されている。さて、先に鑽仰した修学と智者哲願に関する数篇の御文書の執筆年次は、文永七年(世寿四十九歳)。建治二年(世寿五十五歳)。弘安元年(世寿五十七歳)のものである。

随つて、いずれも十二歳・十六歳時の立願を、追想追懐する形となっている。しかし大事なことは、十二歳の立願

・十六歳の誓願であっても、時間と空間を超越して、そのまま四十九歳の立願であり、五十五歳の誓願となっていることである。清澄虚空蔵菩薩に対する祈請は、その後十六年の諸国修学となり、更には法華経行者の忍難四十余年の軌跡となった。建治二年・世寿五十五歳の今かえりみて、殉教如来使の法悦がほとばしり、時空を超えて、十二・十六歳の立願が、建治二年或は弘安元年の「時」となっているのである。

日蓮聖人の回心に関わる問題として、清澄寺入寺以前、「阿弥陀をたのみ奉り幼少より名号を唱え候」とある如く、生家が浄土念仏であったことである。そして、清澄寺に入寺しては、天台本覚思想の洗礼を受け、師の道善房より浄土教を学び、その為に暫時、弥陀称名したとしても不思議はなからう。

此処で大事なことは、この弥陀称名の落し子が、「我身の不審はれがたき」(註⑳)・「其所願に子細あり」(註㉑)とか、「いささかの事ありて此事を疑ひ」(註㉒)、「日蓮が愚案はれがたし」(註㉓)として、参学と求道に精進し、知的情熱をたぎらせるのである。然しその知的欲求がままならぬ拮抗、そのための焦燥感など、精神的煩悶を重ねる。そして遂に「一の願を立つ」(註㉔)・「一の願をおこす」(註㉕)として、虚空蔵菩薩の御宝前に願を立て、「日本第一の智者」(註㉖)の立願に至ることである。

御文書を通して、偽わりのない真実の告白、知的欲求の情熱、そして誓願へと高められてゆく靈性を見ることが出来る。然し、そこには日蓮聖人の精神的葛藤がにじんでいる。

日蓮聖人が自己の徹底した統一的信仰を確立するに当って、「我身の不審晴れがたき」(註㉗)「日蓮の愚案はれがたし」(註㉘)として、精神的煩悶と苦悩を重ねられる。この事は生死解脱の志と、仏道を志す者として、戒定慧の何れの一つも及ばざる現在の我が身との葛藤である。その煩悶は、信仰(靈性)樹立のための痛みであり、回心の

当にその時であったのである。

信仰の問題の解決は、行と学の精進、殊に教義の徹底的討究という知的練磨を離れては、その成就是望めないのである。この事は、我々、浅学未修の者に於ても体験する所である。発心回心と学道精進とは、当に啐啄の關係にあると云えよう。

清澄寺に入った日蓮聖人は、（日朝「元祖化導記」には童体ヲ、藥王丸ト号スル也ト出）倦むことなき昼夜に亘る刻苦修学であった。そして、智者誓願の成果について、次の様に開陳している。

生死の虚空藏菩薩より大智慧を給りし事ありき。日本第一の智者となし給へと申せし事を不便とや思食げん。明星の如なる大宝珠を給て袖にうけとり候し故に、一切経を見候しかば八宗並に一切経の勝劣粗是を知りぬ。（29）

我が身の戒・定・慧の一つとして及ばざるに苦惱し、煩悶し、焦燥した赤裸々の姿をみせているのである。そして「明星の如くなる大宝珠を給びて右の袖にうけり候」とあって、日本第一の智者の誓願空しからず、虚空藏菩薩の御利生を体得したという法悦が宣明されている。「智慧の宝珠」を袖に受けたとの表現は、極めて象徴的な宣明である。それは知的誓願に於ける絶対的自信の表明であり、我身の煩悶と葛藤が払拭されていったことを意味している。

日蓮聖人は十二歳で天台宗の古刹・清澄寺に登り、住持の道善房に師事し、兄弟子の浄願・義浄より、各々二人は日蓮幼少の師匠にておわします。（30）

とある如く、訓育指導を受けたのであるが、しかし、修学の志を知行両面に亘って満たしてくれるものはなかった。即ち『本尊問答抄』の中に次のような追想がみられる。

日蓮は……安房、国長狭郡東条、郷片海の海人が子也。生年十二同郷の内清澄寺と申山にまかりて、遠国なるうえ、

寺とはなづけて候へども修学人なし。然而随分諸国を修行して学問し候しほどに我身は不肖也。⁽³²⁾

日蓮聖人にとって、清澄寺は修学の意を満たしてはくれなかつた。端的に云えば学問的雰囲氣に欠けていたのである。「修学ノ人なし」とは、兄弟子二人に対する失意の表明であらう。

また、御師道善房に就ては、

故道善房はいたう弟子なれば、日蓮をばにくしとはをほせざりけるらめども、きわめて憶病なりし上、清澄ははなれじと執せし人なり。⁽³³⁾

と云い、更に『本尊問答抄』に

地頭をおそれ給いて、心中には不便とおぼしつらめども、外にはかたきのようににくみ⁽³⁴⁾

と見え、立教宣言の当日、地頭東条景信による遠離於塔寺の迫害の只中の情況の下で、御師の優しさ、恩愛を思いつつも、然し、師の力量と識見に不満の意を示し、殊に師の優柔不断の性格については、入寺して以来、歳月を経るにしたがつて、次第に失意の念は大きくなっていった。そして「寺とはなづけて候へども修学の人なし」と、追懐される程に、淨願・義淨の兄弟子を超えていったのである。端的に云って、法師蓮長は、清澄寺に於て学び得るものになつたのである。この知的情熱に燃えた多感な少年の知的欲求のままならぬ思いが、日本第一の智者誓願へと高まつていったと見るべきである。

親鸞が法然源空の膝下に参学した如く、或は道元が天童山如浄と邂逅した如く、日蓮聖人には、一期一会とも云うべき師との出会はなかつたのである。此処に日蓮聖人の主知的な独立性を見い出すことが出来よう。知的欲求が昂まるにつれ、旺盛な智者（仏眼）への願が高まるにつれて、遂に虚空蔵菩薩に対する祈請となり、独自の道を歩む決意

を固められたのではないか。

『開目鈔』に於て

智者に我が義やぶられずば用じとなり⁽³⁵⁾

と強い主知性が宣明されているが、この事は既に述べた様に、清澄修学・智者哲願の延長線上に於ける「智者」の絶対の宣明である。この強烈とも云える主知性は、法華經の忍難色説にも劣らない、日蓮聖人の生涯を貫く顯著な特徴と云えよう。⁽³⁶⁾

さて、筆者の斯る観点―智者立願―について異論があらうと思われる。即ち、数多の經典・諸宗分立の対立の現状に鑑み、何れが真仏教、釈尊出世の本懐であろうか、その諸宗分立の疑問が修学の意図となり、発心出家への動機となつたのではないか、と云う観点である。つまり真仏教の探究が出家への動機として重要ではないか、との主張である。

これに関して、例えば『報恩抄』に

日蓮が愚案はれがたし。世間をみるに、各々我も我もといへども國主は但一人なり。二人となれば國土おだやかならず。家に二の主あれば其家必やぶる。一切経もかくのごとくや有らん。何の経にてもをはせ、一經こそ一切経の大王にてをはすらめ。而に十宗七宗まで各々譯論して随はず。國に七人十人の大王ありて、万民をだやかならじ。いかんがせんと疑^うところに、一の願を立^つ。我れ八宗十宗に随はじ。天台大師の専ら經文を師として一代の勝劣をかながへしごとく、一切経を開きみるに涅槃經と申經に云^ふ、依^つ法^を不^レ依^つ人^等云云⁽³⁷⁾

と説かれている。右の追想にもある様に、諸宗対立の疑問を解決せんが為に、清澄寺に入寺修学したと文面上は解

することが出来るが、しかし、日蓮聖人が仏教界各宗派の乱立の現状を経験するのは各地を修学された後の事であり、また清澄寺時代、更に叡山遊学に於て修得したものは天台本覚思想であったこと等を合せ考えると、先の『報恩抄』に云う「日蓮愚案はれがたし」の一文と、「いかんがせんと疑フところに一つの願を立つ」とは、諸宗研鑽に當つて、先ず智者でありたい。仏眼を得たいとする念願であつたと、解してよいのではないか。『妙法比丘尼御返事』(註②)にみられる、発心修学の追懐と、その心境を素直に受けとめるべきであらう。

[註]

- (14) 本尊問答抄・定遺一五八〇頁。
- (15) 破良観等御書・定遺二二八三頁。善無畏三蔵鈔・定遺四七三頁。清澄寺大衆中・定遺一一三三頁。
- (16) 妙法比丘尼御返事・定遺一五五三頁。
- (17) 妙法尼御前御返事「日蓮幼少の時より仏法を学び候しが念願すらく、人の寿命は無常也。出る氣は入る氣を待事なし。風の前の露尚譬にあらず。かしこきも、はかなきも、老たるも若きも定め無き習也」(定遺一五三五頁)。
- (18) 妙法比丘尼御返事「民の家より出でて頭をそり袈裟をきたり。此度いかにもして仏種をもうへ、生死を離るる身とならんと思て候し程に」(定遺一五五三頁)。
- (19) 「開目鈔」に何況や仏法を学せん人、知恩報恩なかるべしや。…父母の家を出て出家の身となるは必父母をすくはんがためなり」(定遺・五四四頁)。
- (20) 神國王御書に、安徳天皇の海中に崩じた事。後鳥羽上皇の隠岐配流。順徳上皇の佐渡配流。土御門上皇の土佐配流。仏の加護、神の守護に対する疑念を述べている(定遺八八一—八八二頁)。
- (21) 法然は父の非業の最後を自己の宿命と受けとめ、自己の心的態度の転換に新しい解決の道を見出すべく出家する(大橋俊雄『法然における専修念仏の形成』(日本思想大系・10法然・一遍集所収)。道元の動機については「我れ始めてまさに無常によりて聊か道心を発し」(『正法眼蔵隨聞記』(岩波文庫・六九頁)とみえる。

(22) 註(7)参。

誓願と靈性(町田)

誓願と靈性(町田)

- (23) 破良観等御書・定遺一二八三頁。
(24) 註(16)参。
(25) 報恩抄・定遺一一九四頁。
(26) 妙法比丘尼御返事・定遺一五五三頁。
(27) 日蓮聖人が天台本覚思想の洗礼を受けた事は、円珍仮託の「授決円多羅義集唐決」の書写をもって当てている。昭和九年(一九三四)恵谷隆戒氏による金沢文庫所蔵の天台関係典籍調査の折り、是聖房書写の『授決円多羅義集唐決上巻』一帖が発見された。その奥書に「嘉禎四年大才戊戌十一月十四日阿房国東北御庄清澄山道善房東西執事は聖房生年十七才後見人々は無非謗」とあることから、関峭・稲田海素・塩田義遜各氏により若き日蓮聖人の写本であることが確認された。翌年『日蓮聖人真筆・授決円多羅集唐決』(第三卷・中世之二)。田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』(五七六頁)。高木豊『二人の日蓮・改稿』(大崎学報一三五号所収)など、夫々に日蓮聖人の若き日、天台本覚を修したことを確認されている。
(28) 南条兵衛七郎殿御書に於て「法然善導が書きおきて候しほどの法門は日蓮らは十七・十八の時より知りて候き」(定遺三二六頁)とあるにより浄土教を学ばれたことを知る。
(29) 清澄寺大衆中・定遺一一三三頁。
(30) 善徳無畏三藏鈔中に「虚空蔵菩薩眼前に高僧とならせ給ひて明星の如くなる智慧の宝珠を授けさせ給いき」(定遺四七三頁)とあり、清澄寺大衆中(定遺一一三三頁)にも同意文がみえる。
(31) 報恩抄・定遺一二四〇頁。
(32) 本尊問答抄・定遺一五八〇頁。
(33) 報恩抄・定遺一二三九頁。
(34) 本尊問答抄・定遺一五八五頁。
(35) 開目鈔・定遺六〇一頁。
(36) 戸頃重基『日蓮教学の思想史的研究』(富山房・一〇頁)。
(37) 報恩抄・定遺一一九四頁。
(38) 註(27)参照。

四、「立教」の誓願

日蓮聖人は、自己の宗教生命に関わる初転法輪について、『清澄寺大衆中』に於て、追懐の一節ではあるが次のように述べられている。

此を申さは必日蓮が命と成べしと存知せしかども、虚空藏菩薩の御恩をほうぜんがために、建長五年四月二十八日安房、国東条、郷清澄寺道善之房持仏堂の南面にして、浄円房と申者竝に少々、大衆にこれを申しはじめて、其後二十余年が間退転なく申（39）

右の一節は周知の如く、立教の宣言について、その時刻と場所、そして宣言の趣旨を述べたものである。日蓮聖人の立教誓願の宣明である。云うまでもなく、「誓願」とは、自己の信念・絶対意志を体現してゆくことである。随つて自己の信念を体現するためには、肉親との訣別、兄弟とも今生の別れを覚悟し、また慟哭の痛みを超えねばならぬであろう。誓願者にとって、今生の訣別、痛哭の涙を断ち切る覚悟こそ、最も要請される心意気であろう。

筆者は一昨年、西ドイツの「聖オットイレン修道院」に於て、幸いにも二名の修道士の修道誓願の叙戒式典に参列する機会を得、彼等二名が修道誓願の故に、両親兄弟と訣別する姿を眼前したのである。修道士二名は、自らをイエズスに献身する信仰の世界にひたり、法悦が満ちていたが、然し残された両親たちは、大聖堂に於て慟哭の涙を流し訣別の悲しみに耐えていた。筆者は改めて、日蓮聖人の誓願について、問い直してみたくなったのである。

さきの『清澄寺大衆中』に於て、「必ず日蓮が命ちと成るべしと存知せしかども、虚空藏菩薩の御恩をほうぜんがため」と云っているのは、生死を超えて、虚空藏菩薩の御利生（智慧宝珠の授受）に応える報恩意識の大きいことを如実に示している。

知恩報恩の意識が、生死の苦難を超えさせて、立教誓願となったことは、日蓮聖人の宗教形成に於ける特色であろう。このことは、後年の『開目鈔』に於て

聖賢の二類は孝家よりいでたり。何況⁴⁰仏法を学せん人、知恩報恩なかるべしや。仏弟子は必⁴¹四恩を知って知恩報恩ほらずべし……

と云い、また『善無畏三蔵鈔』にも

此諸経・諸論・諸宗の失を弁⁴²る事は虚空藏菩薩の御利生、本師道善御房の御恩なるべし。魚魚すら恩を報ずる事あり、何況⁴³人倫をや。此恩を報ぜんが為に清澄山に於て仏法を弘め道善房を導き奉んと欲す。

とあって、知恩報恩感が誓願の重要な要素であることは間違いない。恩を知ることが「智」でもあったのである。そしてまた「必⁴⁴日蓮が命と成べしと存知せしかども」とは、明らかに法華唱導の殉教意識の表明である。換言すれば、「帰依をする」。「献身する」。「改める」。「懺悔をする」と云った、誓願の心的要素が深まり充ちていたのである。正に立教誓願は法華経行者への旅立ちの朝となったのである。

建長五年の立教誓願は、周知の通り忍難殉教への旅立ちとなったことは、その後の法華経色説の軌跡が如実に示す所である。

さて、立教の誓願をなすことで、必ず自己の生命に及ぶ迫害を覚悟はしても、現実はその場に直面し、その当事者として、肉親と訣別をなし、故郷を離れるとなれば、懊惱の重圧は胸をしめつけ、心は揺れ動き、惑う気持を抑えるために、思慮をめぐらされたのではなからうか。

『報恩抄』に次の如き述懐がみえる。

日蓮此を知らず、人々を恐て申さずば、寧喪身命不匿教者の仏陀の諫曉を用ぬ者となりぬ。言んとすれば世間を
そろし。止とすれば仏の諫曉のがれがたし。進退此に谷り。むべなるかなや、法華經の文云、而此經者如来現在猶
多怨疾沉滅度後、又云、一切世間多怨難信等云云⁽⁴²⁾

いかな日蓮聖人であっても、二者択一の岐路という現実に入った時、「言んとすれば世間をそろし。止とすれば仏
の諫曉のがれがたし。進退此に谷り」と、思い惑はれたとしても不思議ではない。それどころか、仏眼を開かれた智
者・日蓮聖人であり、父母の恩愛と師の高恩を思うとき、「進退わずらいて」との懊惱が、胸中深く重庄となつたで
あろう。

建長五年の立教開宗について、宗門では、日澄の『日蓮大聖人註画讃』や、日誦日者の『本化高祖年譜』等にみら
れる、清澄山々頂の旭の森に登り、昇天する朝日に向い唱題して開宗宣言したと喧伝されてきた。が、しかし、日蓮
聖人の立教宣言は、そのようなドラマティックなものではなく、身命をかけた誓願であつたのである。偶々、清澄寺
持仏堂に於ける初転法輪その事が、地頭の迫害をうける劇的な場となつたことに徴して、立教宣言の英姿を、日蓮聖
人の自負と確信を、旭日昇天に向つて唱題したと云う、ドラマティックな形で表現することで、立教宣言を象徴化し
てきたからであらう。

日蓮聖人の立教誓願は、沈潜・熟慮・思案・煩悶・決意の心的経緯の成果である。遺文は建長五年の述作は見られ
ず、いづれも後年の述懐の形をとっているが、中には生々しく往時を追懐した御文書が残されている。

たとえば『開目鈔』に次の如く見られる。

日本国に此をしれる者但日蓮一人なり。これを一言も申出ずならば父母・兄弟・師匠・国主・王難必来べし。いわず

誓願と靈性(町田)

ば慈悲なきにたりと思惟するに法華經・涅槃經等に此二辺を合見るに、いわずわ今生は事なくとも後生は必無間地獄に墮べし。いうならば三障四魔必競起るべしとしりぬ。二辺の中にはいふべし。王難等出来の時は退転すべくは一度に思止べし。今度強盛の菩提心をこして退転せじと願しぬ。既に二十余年が間此法門を申す。

また、『高橋入道殿御返事』にも同意の内容が、次のように見える。

此事を知らずながら身命ををしみて一切衆生にかたらずば我が敵たるのみならず、一切衆生の怨敵なり。必阿鼻大城に墮べしと記給へり。此に日蓮進退わづらいて、此事を申ならば我身いかにもなるべし。我身はさておきぬ。

先の『開目鈔』の中で、「法華經・涅槃經等に此の二辺を合せ見る」と表現されているのは、法華經譬喻品の説示である。「若人不信・毀謗此經・則断一切・世間仏種」の毀謗墮獄の教示と、涅槃經の一文である「寧喪身命不匪教者」という、滅後の弘教を勸奨した教示の、二者択一の岐路に立ち、精神的煩悶・惑いが「進退谷まれり」・「進退わづらいて」と云い、その二者択一の葛藤を赤裸々に吐露しているのである。

しかし、「進退わづらう」という思索、つまり「云うか・云うまいか」の選択を迫られた中で、決然として「二辺の中にはいふべし」とされ、「強盛の菩提心をおこして願しぬ」と云い、「我身はさておきぬ」と、捨身弘教の誓願を立てられたのである。

日蓮聖人の立教誓願に関する遺文を拝して、喚起される事が一つある。それは毀謗墮獄・謗法懺悔の意識が強烈であることである。即ち、「日本国に此を知れる者但日蓮一人なり……いわずは今年は事なくとも後生は必無間地獄に墮べし」(註④)・また「此事を知らながら……一切衆生に語らずば……必ず阿鼻大城に墮つべし」(註⑤)・或は「此を知て申さずば日蓮無間地獄に墮ちてうかぶ期なかるべし」等々と述べていることである。

法華正法に対する毀謗墮獄・懺悔滅罪の意識は、法華經の勸持品・藥王菩薩本事品に説示されている末法弘教の勸
誡との関わりに於て、立教誓願をおしすすめた重要な靈性（宗教意識）となっていると思われる。

法華經「勸持品」の冒頭に於て

爾時藥王菩薩摩訶薩・及大樂說菩薩摩訶薩・与二万菩薩眷属俱・皆於仏前・作是誓言・唯願世尊・不以為慮・我
等於仏滅後・当奉持説誦・説此經典⁽⁴⁷⁾

と、藥王菩薩衆の誓言がなされ、また「藥王菩薩本事品」の説示の一節に、

我滅度後・後五百歲中・広宣流布・於閻浮提⁽⁴⁸⁾

と、末法に於ける弘教勸奨・仏勸懲應がなされているのである。日蓮聖人は、この勸奨勅令を身に受けとめられた
のである。「二辺を合せ見る」・「進退谷れり」との、二者択一の絶対の岐路に立つ厳しい試煉に臨んで、「二辺の
中にはいふべし」・「我身はさておきぬ」と葛藤を払拭して法華唱導を決定させたものは、毀謗墮獄・末法流布の仏
勸懲應を受けとめ得た靈性であったのである。

たとえば、仏勸懲應の受けとめ方に於て、道元の如きは、「なほ大乘実教には正像末法わくことなし、修すればみ
な得道す⁽⁴⁹⁾」と、正像末わくことなしと、時代が機根の上下をつくるのではなく、機根は時代を超えて皆同じである。

末法であっても只ひたすらの参禅参学すべし。さすれば悟道に入ると主張し、「只身命を顧みず発心修行することそ学
道の最要なれ⁽⁵⁰⁾」と、発心修道を説くのであるが、何んと云っても、道元の特色は、主著『正法眼蔵』に見られるよう
に、思索の悟道に生涯がかけられたことである。末法思想の克服を宗教理念としながらも、その宗教形成に於て日蓮
聖人との間には違いが見られるのである。

哲願と靈性（町田）

即ち日蓮聖人は忍難弘教・法華經行者の生涯を哲願されたのである。法師品の弘教の三軌——如来の室である大慈悲心。如来の衣である柔和忍辱の心。如来の座である諸法空の心——を弘法者の心得となし、勸持品の二十行偈に於て、「我不愛身命・但惜無上道」と誓言されている薬王菩薩衆の在り方を、日蓮聖人は心と身に読むことを哲願されたのである。この意味で、立教哲願とは、法華經の真意と仏勅とを、身に読むことの宣明であったのである。

建長五年の清澄寺に於ける初転法輪は、故郷では容れられなかった。聖書ルカ伝（4の24）に「予言者は故郷に容れられず」（Ein profhet gilt nicht in seinen Vaterlande）とあるが、当しく、日蓮聖人も迫害法難への旅立ちとなつたのである。

さて、立教哲願に付随する一つの問題が残されている。それは、建長五年は、まだ天台沙門日蓮の宗教活動が開始された時期であり、本化の沙門日蓮へと、靈性は高められていなかったのではないかと云う見方である。即ち、諸宗批判・破邪顯正の宗教理念は、いまだ確立していなかったのではないかと、との主張がなされるのである。

たしかに、立教開宗当時、御文書に依れば、破邪顯正の理念は未成熟であった感をうけよう。例えば、建長六年鎌倉で執筆した『不動愛染感見記』には、

自^三大日如来^二至^三日蓮^一廿三代嫡々相承

建長六年六月廿五日 日蓮授新仏

とあって、真言大日の系譜上に御自身を位置づけており、

また『善無畏三蔵鈔』にも、

建長五年の比より今文永七年に至るまで此十六七年の間、禪宗と念仏宗とを難する故に……

とあり、『破良觀等御書』に於ても

かく申程に、年卅二建長五年の春の比より念仏宗と禪宗等とをせめはじめて、後に真言宗等をせむるほどに、念
仏者等にはあなづる(56)

と述べ、更に『清澄寺大衆中』でも

真言宗は法華經を失宗也。是は大事なり。先序分に禪宗と念仏宗の僻見を責て見んと思ふ。(57)
とあつて、建長五年の開宗当時、そして数年の間は、専ら念仏(浄土)と禪宗に対して破折の眼が向けられており、
真言宗に対しては文永期に至るまで破邪の言が見られない。

こうした一連の御文書を拝する限り、所謂、四箇格言の如き強烈な破邪顯正の理念は確立はされてはいない。然し、
筆者は惟うに、哲願意識と、それを支える靈性の問題は、その宗教者の宗教思想の深化・教義の深奥とは次元を異に
する問題であると考えている。思想の深化、教義の確立は、その宗教者の年輪と共に豊かに充実されてゆくものであ
る。ところが、哲願意識とか発心は、宗教者の靈性による所が大きいのである。随つて、立教哲願の当時、たとえ諸
宗批判が未熟であるうとも、日蓮聖人の法華弘通の哲願は確固としていたとみたいのである。

以上で擱筆する。哲願の問題は、三大哲願と法華經行者の殉教意識に立ち入る問題を残しているが、いずれ稿を改
めることにする。

〔註〕

(39) 定遺一一三四頁。

(40) 定遺五五四頁。

哲願と靈性(町田)

哲願と靈性(町田)

- (41) 善無畏三藏鈔・定遺四七三頁。
- (42) 報恩抄・定遺一九八頁。
- (43) 梅本正雄編『日蓮聖人伝記集』(本満寺刊・昭和四十九年所収)
- (44) 開目鈔・定遺五五六〜五五七頁。
- (45) 高橋入道殿御返事・定遺一〇八六頁。
- (46) 種種物御消息・定遺一五三〇頁。
- (47) 坂本・岩本訳注「法華経」中巻・岩波文庫二二六頁。
- (48) 前同・下巻二〇八頁。
- (49) 寺田・水野校注「道元」・日本思想大系12・二六頁。
- (50) 和辻哲郎校訂『正法眼蔵随聞記』岩波文庫一〇一頁。
- (51) 『衣座室御書』(定遺二二五五頁)に於て、法師品の聖文と法華玄義の釈を引用して法華弘通者の功德莊嚴を述べておられる。
- (52) 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』平楽寺書店刊五七六―五七八頁。
- (53) 定遺一六頁。
- (54) 日蓮聖人の宗教思想に於て、立教開宗の前後、密教的色彩が濃厚であることは、台密寺院である清澄寺に入門修学した経緯から当然であろう。第一次鎌倉遊学の後、帰山して執筆した『戒体即身成仏義』(二十一才)に於て、「法華経を是体に得、意則眞言の初門也。……眞言の戒体は人見、之不依、師相承を可失。故に別に記して一具に不載。但標章に載する事は、為令人知、顯教密教勝也」(定遺一五頁)と、修学時代には密教を宣揚していたことが知られる。
- (55) 定遺四七三頁。
- (56) 定遺二二八四頁。
- (57) 定遺一一三三頁。

※昭和五十七年十月十三日、日蓮聖人七百一年御正当忌の日誌